

VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

Debate sobre el poder en el movimiento popular.

Rubén Dri.

Cita:

Rubén Dri (2004). *Debate sobre el poder en el movimiento popular. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/103>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Debate sobre el poder en el movimiento popular

Rubén Dri

Las movilizaciones de los últimos tiempos han puesto en evidencia una fuerte voluntad popular de afirmar su realidad subjetual. Pero ser sujeto significa ponerse como tal, crearse, luchar por el reconocimiento, lo cual implica necesariamente plantearse el problema del poder, en torno al cual, en el ámbito del movimiento popular, podemos vislumbrar tres posiciones típicas:

- a) La concepción clásica del marxismo-leninismo que se expresa como “toma del poder”.
- b) La de pensadores influenciados por el posmodernismo, como Negri y Holloway, cuya concepción es la de “huida del poder”.
- c) La de militantes de los nuevos movimientos sociales y políticos que prefieren hablar de la “construcción del poder”.

Se trata de una tipificación que permite tomar las diversas concepciones como si se tratase de casos puros y resaltar, de esa manera, las diferencias y oposiciones. En la realidad las concepciones se suelen entrecruzar.

1.- Toma el poder o el poder como objeto

En los movimientos sociales y políticos de las décadas del 60 y 70 que marcaron profundamente a nuestra sociedad, el problema del poder fue planteado con fuerza, en contra de concepciones de izquierda tradicionales para las cuales el tema se postergaba de manera indefinida. Partidos considerados siempre de izquierda como el Partido Comunista, los diversos Partidos Socialistas, las variantes maoístas y trotskistas no se planteaban el problema del poder.

No significa ello que no hablasen sobre el poder. El asunto es que para ellos el problema no se imponía como una exigencia perentoria a realizar. No se cuestionaba en los hechos seriamente el poder del capitalismo. Por una u otra razón, la revolución estaba postergada, de manera que había tiempo de sobra para debatirlo.

El problema, en cambio, adquirió no sólo actualidad, sino exigencia perentoria en las diversas agrupaciones y partidos de una nueva izquierda, por llamarla de esa manera, que se proponían hacer la revolución. Ello significaba, terminar con la sociedad capitalista, sustituirla por una sociedad socialista. Ya no se trataba de una meta lejana, sino de algo que estaba en cierta manera a la mano.

El debate sobre el poder fue intenso, y las concepciones, diversas, pero todas, de una u otra manera se sintetizaban en “la toma del poder”. En realidad la expresión pertenece a la teoría que fundamentó los procesos revolucionarios del siglo veinte. Toma del poder, asalto al poder, asalto al cielo, son expresiones equivalentes. Sin duda que son movilizadoras, encienden en la imaginación figuras utópicas que impulsan a la voluntad para la lucha.

El poder, en primer lugar, es concebido como un *objeto*. Así como se puede tomar, asir, o, en términos populares, “agarrar” un objeto, también se puede tomar o agarrar el poder. De esta manera, se piensa que no se tiene el poder, no se lo ejerce, hasta que no se lo ha tomado. El poder está en manos de las clases dominantes, de los grandes consorcios, del ejército. En fin, alguien, o algunos lo tienen. Se trata de arrebatarlo.

En segundo lugar, el poder está en un *lugar* determinado. Ese lugar puede ser la “Casa Rosada”, Campo de Mayo o La Tablada. Quienes están ahí tienen el poder. Para arrebatárselo es necesario trasladarse hasta ese lugar. La columna del Che, desde la sierra Maestra a Santa Clara, y desde allí a la Habana, o la “Larga Marcha” de Mao son símbolos de este ir hasta el lugar donde se encuentra el poder, para tomarlo, arrebatándose al enemigo.

El poder, en consecuencia, es como una cosa que está en un determinado lugar al que hay que trasladarse para tomarlo. Algo semejante a la expedición de los Argonautas dirigidos por Jason a la Cólquide para arrebatarse el célebre “vellocino de oro”. Pero ya se sabe, semejante tesoro está bien guardado, bien custodiado. La marcha para su conquista no es una fiesta, sino una lucha. Menester es tener la organización y los instrumentos necesarios para dar esa lucha.

El instrumento por excelencia es el *partido político*. Para la toma del poder se necesita un partido revolucionario y para que éste lo sea, debe estar constituido por el sujeto o los sujetos revolucionarios. Como en la teoría marxista tradicional el sujeto revolucionario es el proletariado, el partido debe ser un partido obrero y, su meta próxima es la conquista del poder y el establecimiento de la *dictadura del proletariado*.

El concepto de “dictadura del proletariado” es por demás significativo. Normalmente significó lo contrario a la democracia, en cualquiera de sus formas. Entiendo que no fue ésa la concepción de Marx, en el cual, por otra parte, el concepto es marginal, nunca tematizado. Pero en él el concepto de dictadura no se oponía al de democracia, en el sentido de elecciones, partidos políticos

diferentes, en la medida en que consideraba que las democracias burguesas eran dictaduras.

Ello significa que para Marx la dictadura implicaba la dominación de una clase sobre las otras, no necesariamente la de un partido político. Así como la dictadura de la burguesía se ejerce mediante diversos partidos políticos, lo mismo podría hacer el proletariado. Quiero decir que la lógica de la dominación de clase no implica necesariamente el partido único.

El establecimiento de las dictaduras del proletariado ha producido resultados decepcionantes. Los partidos revolucionarios que lograron la toma del poder establecieron efectivamente una dictadura que se llamó “dictadura del proletariado” pero que, en realidad, fue una dictadura del partido, del aparato burocrático y finalmente del líder, depositario de la ciencia.

La revolución se había realizado para construir una sociedad plenamente liberada, con igualdad efectiva de derechos para todos. La realidad fue decepcionante. La dominación no fue quebrada sino sustituida. Los revolucionarios pasaron a ser los nuevos señores. Mentiras, crímenes y corrupción acompañaron a la nueva sociedad, que no resultó nueva, sino antigua. La caída del Muro de Berlín es el símbolo de la derrota de las revoluciones que tomaron el poder.

Hablar de traición, referirse a las condiciones difíciles en que se produjo la revolución soviética, a la temprana muerte de Lenin y a otras circunstancias, de ninguna manera logran explicar un fracaso tan rotundo. Volver al debate entre Lenin y Rosa Luxemburgo puede ser un ejercicio excelente, no para darle ahora la razón a Rosa, sino para bucear en el destino de una revolución realizada por una organización, el partido político, que “toma el poder”.

2.- Huir del poder o fugar al anti-poder.

Las posiciones de Holloway, de Negri y de Hardt pertenecen al amplio espacio abierto por autores que, desencantados de las revoluciones que se habían producido bajo la égida del marxismo ortodoxo, reniegan de todo lo que suene a estructura o institución. Se fundan en interpretaciones de las nuevas prácticas que se generaron luego de la caída del Muro de Berlín, como las de Chiapas, las de los Sin Tierra de Brasil, las de los diversos Movimientos Sociales, de las Asambleas en Argentina y, en general, de los movimientos anti-globalización.

El planteo de Holloway guarda semejanzas con el de Negri y Hardt, pero también diferencias, cuya base fundamental se encuentra en la diferente posición frente a la dialéctica. Mientras éstos la rechazan como un elemento burgués inserto en el pensamiento revolucionario, Holloway, por el contrario, la incorpora como clave de su pensamiento.

En este sentido, recupera a Hegel y fundamentalmente a Marx. Sus análisis de la alienación en Marx, especialmente como se expresa en los Manuscritos de 1844 son excelentes. Pero su dialéctica no es tanto la de Marx, sino la dialéctica negativa de Adorno. Esto lo lleva directamente a la conclusión de que toda institución constituye una alienación. La única formulación posible de una revolución que se pretenda liberadora será la del anti-poder.

Las coincidencias fundamentales contemplan dos rubros, “la centralidad de la lucha oposicional (ya sea que la llamemos poder de la multitud o anti-poder) como la fuerza que da forma al desarrollo social” y el concentrarse en la revolución, que “no puede concebirse en términos de tomar el poder del Esta-

do". (Holloway; 2002; 244). Mientras los autores de "Imperio" a la fuerza de oposición la denominan "multitud", Holloway, le da el nombre de "anti-poder".

La diferente denominación no es una simple cuestión de nombres. Significan dos posiciones diferentes en cuanto al contenido mismo de la oposición. La "multitud", aunque sea algo indeterminado, volátil, pulverizado, es "algo", mientras que el anti-poder es nada, o mejor, es "no". Ninguna posibilidad de darle un contenido, una forma, una estructura.

La segunda coincidencia es, en realidad, la verdadera coincidencia. La alergia al Estado, a cualquier Estado es total, porque el Estado no es otra cosa que "una forma rigidizada o fetichizada de las relaciones sociales. Es una relación entre personas que no parece ser una relación entre personas, una relación social que existe en la forma de algo externo a las relaciones sociales" (Id.; 142). Es necesario escapar del Estado. La fuga, en todos los autores citados es la clave de toda la lucha por una nueva sociedad.

Holloway, al igual que Negri, se considera heredero del pensamiento de Marx. Se plantea entonces aquí un problema, pues para Marx, el Estado es mucho más que la simple fetichización de las relaciones sociales. Es la forma "en la que se condensa toda la sociedad civil de una época" (Marx; 1977; 72), por lo cual en el primer proyecto de su obra, esto es, de El Capital, figura como el tercer momento de la primera dialéctica, formada de la siguiente manera: 1) "Las determinaciones abstractas que corresponden en mayor, o menor medida a todas las formas de sociedad". 2) "Las categorías que constituyen la articulación interna de la sociedad burguesa". 3) "Síntesis de la sociedad burguesa bajo la forma de Estado". (Marx; 1980; 29-30).

En la concepción tradicional, ortodoxa del marxismo se sostiene la desaparición del Estado, pero al final, luego del acto revolucionario de toma del mismo por parte del proletariado dirigido por el partido. Menester es tener en cuenta que el concepto “destrucción” o “eliminación” es antidialéctico. Engels lo utiliza sin problemas y de allí provienen las confusiones posteriores. Marx es mucho más cauto al respecto y suele referirse al problema mediante el concepto de *Auf-hebung*, que traducimos por “superación”.

Se lograría ello no mediante una destrucción, sino mediante la universalización de la satisfacción de necesidades. La característica cautela de Marx para no incursionar en realidades futuras que sólo podían ser barruntadas es, en cierta manera compartida por Holloway, si bien tanto él como Negri exageran nuestra ignorancia con respecto a todo futuro.

Las disidencias, por su parte, están centradas “en el tema del paradigma”. Para Hardt y Negri, en efecto, la revolución consiste en un cambio de paradigma, semejante a los que ya hubo, como ser, “del imperialismo al Imperio” o “de la modernidad a la posmodernidad, de la disciplina al control, del fordismo al posfordismo, de una economía industrial a una informacional” (Idem; 245). Ello significa que la sociedad es algo estable, lo cual es totalmente contradictorio con una dialéctica negativa como la de Holloway.

El enfoque paradigmático lleva al funcionalismo, según Holloway, a una concepción de la sociedad en la que todo encaja. Su origen se encuentra en la posición anti-dialéctica y anti-humanista de ambos autores, lo que, por otra parte, los lleva a sostener la continuidad entre animales, seres humanos y máquinas, siendo éstas últimas, prótesis de nuestros cuerpos y mentes. Con ello entramos en una antropología del ciberespacio, pero “el problema con esta visión,

dice Holloway, seguramente, es que ni las hormigas ni las máquinas se rebelan. Una teoría que está basada en la rebelión tiene poca opción: tiene que reconocer el carácter distintivo de la humanidad” (Idem; 249).

La revolución no es otra cosa que “el desarrollo del anti-poder”, del no-poder, de la negación del poder, la cual “toma millones de formas diferentes: desde arrojar el despertador contra la pared, hasta llegar tarde al “trabajo”, realizar tareas sin esforzarse, ausentismo, sabotaje, luchas por descansos, por el acortamiento de la jornada laboral, por vacaciones más largas, por mejores pensiones, huelgas de todo tipo, etc.” (Idem; 270).

Dos observaciones se imponen al respecto. En primer lugar, es imposible pensar todas estas prácticas como simple no-poder. De hecho constituyen construcción de poder. Son prácticas constitutivas del poder popular. Es que el concepto mismo de anti-poder como no-poder que se debe lograr, es contradictorio, pues para lograrlo hay que luchar, lo cual significa siempre construir poder.

La pesadilla de la que Holloway quiere escapar mediante su concepción del anti-poder es el círculo diabólico de la circularidad del poder, sobre el cual se había explayado Foucault. El poder como siempre se lo ha considerado y practicado es el poder-sobre, la dominación sobre otros. Cuando se lucha en contra de ese poder, de hecho lo que se hace es cambiar de quien ejerce el poder-sobre.

Así ha pasado con las revoluciones socialistas, especialmente con aquellas que fueron denominadas del “socialismo real”. No se modificaron sustancialmente las relaciones sociales. Cambiaron los dominadores, pero no se eliminó la dominación. Holloway quiere salir del círculo con la pretensión de sepa-

rar taxativamente el poder-hacer del poder-sobre, como si el sujeto pudiese ejercer un poder sin encontrarse con la relación de poder del otro. En otras palabras, pretende saltar afuera de la dialéctica del señor y del siervo.

En segundo lugar, todas esas prácticas han sido realizadas por los obreros, maestros, empleados, profesores universitarios, y trabajadores distintos desde la implantación del capitalismo. Nunca se consideró que ello se hacía por el no-poder. Todo lo contrario, lo que se quería es un poder de abajo, de los dominados, un poder alternativo.

Entre las formas de lucha Holloway destaca la migración, pues mediante ella “millones de personas huyen del capital, buscando esperanza” (Idem; 270). Esta apreciación de la migración es compartida con entusiasmo por Hardt y Negri. Dos observaciones se imponen también aquí. En primer lugar, la migración puede interpretarse, más allá de la conciencia de los migrantes como una fuga del capital, pero de hecho éstos buscan un lugar donde el capital les permita tener un trabajo que en su lugar de origen no consiguen. El mexicano que pasa a Estados Unidos lo hace bajo esa condición, lo mismo que el boliviano que migra a la Argentina.

En segundo lugar, es curiosa esta manera de privilegiar la migración como forma de lucha por el anti-poder. Es cierto que constituye una forma de lucha, como todas las enumeradas, pero está lejos de ser privilegiada. Es una lucha penosa, amarga y que al capital no le ocasiona demasiados trastornos. En todo caso los soluciona con medidas cada vez más represivas.

Otro aspecto de la concepción de Holloway con respecto a la revolución es el heroísmo. En su concepción “el movimiento del comunismo es anti-heroico”, pues “el objetivo de la revolución es la transformación de la vida

común, cotidiana y es ciertamente de esa vida común y ordinaria que la revolución debe surgir” (Idem; 302; 303). Esto lo lleva, a su vez, a criticar la concepción revolucionaria que se basa en la conducción de los líderes y los héroes.

Toda revolución que se realiza a partir de un liderazgo, reproduce desde el principio las relaciones que quiere subvertir e hipoteca las realizaciones a la voluntad del líder. Éste, por otra parte, tenderá a ahogar todo avance que suponga una mengua de su propio poder-sobre. En este sentido, Holloway tiene razón. Además, el liderazgo siempre tenderá a perpetuarse y tendrá fuertes tentaciones de manera el poder como si proviniese de él y no del pueblo.

Es importante la observación de Holloway en lo referente a los héroes. Efectivamente, la revolución no es una tarea de héroes, sino del pueblo. La revolución no la hacen los héroes, ni se hace para vivir una vida heroica. Se hace para vivir mejor, para “vivir bien” como quería Aristóteles, donde “bien” no significa sólo realidades materiales, las que deben ser suficientes, sino la posibilidad del sujeto de realizarse plenamente.

Pero las afirmaciones de Holloway no parecen admitir espacio alguno para el heroísmo, virtud excelsa que expresa realizaciones humanas superiores, en el sentido cualitativo, sin que ello dé ninguna razón para ejercer un poder sobre los demás. La construcción de esa futura sociedad en la que podamos fraternizar entre todos, puede exigir, y de hecho así es, actos de heroísmo. Un piquetero que, entre las balas de la policía, se detiene a auxiliar al compañero caído es un acto heroico. La lucha siempre estará llena de ellos.

Los 30.000 mil compañeros detenidos-desaparecidos eran jóvenes, la mayoría de ellos, como cualesquiera de los jóvenes de hoy, con una vida común, con sus afectos, virtudes y defectos. En un momento determinado fue-

ron puestos en la situación-límite del heroísmo. Pero ello le sucede también a la más común de las madres cuando debe enfrentar situaciones-límites en la defensa de su hijo.

Por otra parte, el heroísmo es un momento fundamental en los proyectos que se formulan en la juventud. Nada más aplastante y descorazonador que encontrarse con jóvenes que quieren vivir una vida tranquila. Pasión, ansias de transformar la realidad, son constitutivas de una juventud no contaminada por el cansancio de la vida, propio de sociedades decadentes. No por nada muchas veces se siente tentada por la aventura fascista. No se hace una revolución para vivir una vida heroica, pero su realización suele exigir momentos de heroísmo.

3.- La construcción del poder, o el poder como relación social.

El poder, veíamos, no es un objeto o una cosa que se encuentra en algún lugar al que es necesario ir para tomarlo. Es una tendencia difícil de vencer, como anotaba Hegel, poner en movimiento las representaciones propias del entendimiento. El poder concebido como objeto no es otra cosa que una representación del entendimiento. Menester es fluidificarlo, ponerlo en movimiento.

El poder es una realidad propia del ámbito de las relaciones humanas que, de una u otra manera, siempre son sociales y políticas. No existe, no es, igual que los sujetos. Se hace, se construye de la misma manera en que se construyen los sujetos. Éstos, para crearse, empeñan una lucha a muerte por el reconocimiento. Esta lucha genera poder. Generarse como sujeto es generar poder.

Todo cambio, toda transformación, toda revolución que se proponga siempre tiene en su centro el tema del poder que significa quién y como será reconocido. La frase que figura como acápite es el corte que le da Jesús a la discusión que se había entablado entre los componentes más cercanos de su movimiento, cuando, al dirigirse a Jerusalén pensaban en el triunfo de la propuesta liberadora.

Los dirigentes del movimiento de Jesús discuten sobre cómo se van a repartir el poder en la nueva sociedad, y Jesús les replica que no habrá nada que repartir, porque habrá que pensar el poder de una manera totalmente distinta, contraria a la que ellos pensaban. No como poder de dominación, no en la relación señor-siervo, sino como *diakonía*, como servicio, como mutuo reconocimiento de sujetos plenamente libres.

Ese poder no puede empezar a construirse una vez que “se lo ha tomado”, porque en realidad entonces lo que se ha hecho es ocupar el lugar que antes tenían “los otros”. No se rompe la relación señor-siervo, aunque se sostenga que ello constituye una fase para romper la dominación anterior. La célebre “dictadura del proletariado” que es, siempre, la dictadura del partido, de determinados aparatos del Estado o de una persona, el “líder”, no se instala para desinstalarse en función de la *diakonía*, sino que llega para quedarse a perpetuidad si ello es posible.

El poder es esencialmente relación social, relación de reconocimiento. En ese sentido es fluido, circula, cambia. Pero necesita momentos de reposo, de instalación. Es el momento de las célebres estructuras, sin las cuales todo poder se evapora. La mínima relación, la que se produce entre dos sujetos, sean éstos madre e hijo, amigo con amigo, novios, es lucha por el reconoci-

miento y, en consecuencia genera un ámbito de poder. En ese sentido todos ejercemos y se ejerce poder sobre nosotros.

Crear nuevo poder, crear poder popular significa crear nuevas relaciones humanas, nuevas relaciones sociales, nuevas relaciones políticas (1). Éstas no pueden comenzar cuando, por ejemplo, se tome el aparato del Estado. Se realizan en el camino, en el proceso. Si el otro es un objeto para mí, o un súbdito, mero soldado del partido o de la organización, se está reproduciendo el poder de dominación.

Microfísica del poder, en consecuencia, y *redes del poder* sobre las cuales nos informa abundantemente Foucault. Pero su planteo no logra romper, traspasar las paredes que encierran a los micropoderes en los cuales nos enredamos. No habría otra salida que un juego de poderes y contrapoderes, o en todo caso un pequeño espacio de liberación, ese espacio en el que se ejerce mi poder, que sería la “línea de fuga” de Deleuze o, en todo caso el ser “militante de la acción restringida, limitada” de Badiou.

Ello significa lisa y llanamente renunciar a construir poder popular en sentido fuerte, es decir a construir una sociedad del mutuo reconocimiento, una sociedad plenamente democrática, en la que el poder se ejerza tendencialmente en forma horizontal. En otras palabras, los micropoderes se encuentran englobados en *megapoderes*, y así como hay que construir los primeros, también hay que construir los segundos. De la microfísica es necesario pasar a la *macrofísica*, no en forma línea sino dialéctica. Los pequeños poderes se encuentran englobados en los megapoderes. No hay paso lineal de unos a los otros.

Esto significa que toda lucha, ya sea barrial, villera, campesina, en las cárceles, en la escuela, en la familia debe conectarse dialécticamente con una

lucha más amplia, que tenga como horizonte la *totalidad*. Si ello se pierde de vista, estamos condenados a movernos en un círculo sin salida. Es un magro consuelo o una burla decirles a desocupados que ellos también ejercen poder. Es cierto que ejercen poder, y lo hacen cuando, por ejemplo cortan rutas y obligan al poder político a ceder a determinados reclamos. Pero ese poder es totalmente asimétrico con el poder del gran capital, de las grandes corporaciones.

Los trabajadores desocupados, los villeros, los campesinos construyen poder con su trabajo, con sus debates, con sus asambleas, con sus medidas de lucha. Ese poder comienza siendo micropoder, o mejor, micropoderes que se gestan en las diversas asambleas que se conectan entre sí en forma de redes. Éstas interactúan con los megapoderes, confrontan con ellos, negocian, se retiran y vuelven.

Micropoderes, redes de poder, circulación de poderes, fluidez de relaciones. Todo ello es cierto, pero toda fluidez tiene momentos de condensación. Dicho de otra manera, el movimiento necesita estructurarse. Con la estructuración aparecen nuevos desafíos, expresados sobre todo en el fenómeno de la burocratización. Un verdadera construcción del poder, o sea de relaciones sociales, luchará siempre contra la tendencia, siempre renaciente a la burocratización.

Hegemonía y poder.

Como es sabido el triunfo de la revolución en la Rusia zarista y las derrotas de los intentos revolucionarios de la segunda década del siglo XIX en Alemania, Hungría e Italia, llevaron a Antonio Gramsci a una profunda reflexión sobre las causas de tan dispar destino de los intentos revolucionarios. La con-

tribución más importante de estas reflexiones gira alrededor del concepto de *hegemonía* que desde entonces figura en todas las elucubraciones que tienen que ver con la realidad política.

Me interesa, en este apartado, trabajar sobre la relación entre dicho concepto y la construcción del poder popular, reinterpretando el concepto de hegemonía, o, incluso, corrigiéndolo. Para empezar, hay una observación importante que hace Gramsci al referirse a las diferencias existentes entre las tareas que le esperan a la revolución de octubre y las que es perentorio realizar en las revoluciones de los países centroeuropeos.

Siendo la sociedad zarista una sociedad en la que prácticamente no había sociedad civil, tomado el Estado, o la fortaleza, como lo denomina Gramsci, la tarea a realizar era nada menos que la de crear la sociedad civil, lo que significa, crear la hegemonía, entendida ésta como consenso de los ciudadanos. *Ese consenso es poder. Construir la hegemonía es construir poder, poder horizontal, democrático, lo cual significa, a la vez, construirse como sujetos.*

Esta tarea no puede ser creada desde arriba, pero es el único lugar en que esa revolución la podía realizar. Una contradicción prácticamente insoluble, como se mostró ulteriormente. Como se ve, nos estamos sirviendo del concepto gramsciano de hegemonía, pero transformado o reinterpretado, como se quiera. *Es muy difícil, por no decir imposible, que la revolución soviética no terminase en el estalinismo.*

De hecho, esto ya había sido expuesto por Hegel en la célebre dialéctica del señor y el siervo. El camino del señor es un callejón sin salida. Desde el poder de dominación, aunque éste se denomine “dictadura del proletariado” es imposible pasar a una sociedad del mutuo reconocimiento. Los sujetos no se

realizan por una concesión que se les hace desde arriba. Se conquista en una lucha en la que los siervos, dejan de serlo, no se reconocen como siervos, sino como sujetos.

Gramsci plantea correctamente, para las sociedades avanzadas, con sociedad civil ampliamente desarrollada, que la hegemonía debía preceder a la toma del poder o del Estado. En realidad, ese principio vale para toda revolución y no sólo para las sociedades avanzadas, porque si la hegemonía no se construye en el camino, no se la construirá posteriormente. Se repetirán las prácticas anteriores.

A menudo se me pregunta en los seminarios si los amos o señores no pueden también lograr el reconocimiento y, por lo tanto ser sujetos en sentido pleno. La respuesta es absolutamente negativa. Ni los señores, ni los siervos pueden logra el reconocimiento como autoconciencias o sujetos sin dejar de ser señores o siervos. Tanto el ser siervo como el ser señor es la negativa del sujeto.

La hegemonía como consenso democrático no puede ser construida desde arriba, porque ello implica subordinación. Quien detenta el poder del Estado o el poder político y económico puede obtener *legitimación*, que implica aceptación de la dominación, pero no *hegemonía* en el sentido de consenso democrático. Éste sólo puede lograrse desde el seno de las sociedad civil. *Es una construcción que se realiza entre iguales, entre sujetos que se reconocen mutuamente como tales.*

4.- Criterios fundamentales.

En la construcción del poder popular habría que tener en cuenta algunos criterios fundamentales:

No se debe partir de organizaciones o partidos políticos ya estructurados, con línea que se pretende clara para bajarla a los sectores populares que se están movilizand. Esta práctica expresa todo lo contrario de la construcción de una nueva sociedad en la que sus miembros sean sujetos reconocidos. Esa estructura partidaria es la representación de la sociedad en la que unos saben y los otros son ignorantes, unos son esclarecidos y otros andan en tinieblas, unos mandan y otros obedecen.

Por lo tanto, es necesario dejar de lado la concepción leninista de que al proletariado o, en nuestro caso, a los sectores populares, se les inyectará conciencia “desde afuera”. Sería conveniente, al respecto, como he dicho más arriba, revisar las polémicas entre Lenin y Rosa Luxemburgo sobre el partido, no para darle ahora la razón a Rosa en contra de Lenin, sino para incorporar críticamente algunas intuiciones y aciertos de Rosa en cuanto al protagonismo popular en el proceso revolucionario.

Decía Rosa, en contra de Kautsky: “Piensan que educar a las masas proletarias en el espíritu socialista significa darles conferencias, distribuir panfletos. ¡No! La escuela proletaria socialista no necesita de eso. La actividad misma educa a las masas” (Cliff 1971; 64). Descontextualizada esta afirmación es errónea. Rosa aquí exagera, porque está polemizando con la dirección burocrática de la socialdemocracia alemana que pretendía dar conciencia desde afuera, mediante conferencias y panfletos. La conciencia crece en la práctica, en la acción, en la lucha.

En ese proceso de práctica-conciencia, de lucha-reflexión se cometen errores, pero “los errores cometidos por un movimiento obrero auténticamente revolucionario, dice Rosa, son mucho más fructíferos y tienen más importancia

histórica que la infalibilidad del mejor Comité Central” (Ibidem). Ya sabemos a dónde han conducido la infalibilidad de los diversos comités centrales. Los pueblos en su lucha aciertan y se equivocan, logran victorias y sufren derrotas. Aprenden continuamente. Una dirigencia infalible nunca aprende, ya lo sabe todo. Eso no tiene remedio.

En contra de la concepción de una determinada élite revolucionaria que desde arriba, desde afuera pretende dar conciencia a los trabajadores, o a los sectores populares, es conveniente hacer efectiva la concepción gramsciana de que se debe partir del “buen sentido” que radica en el desagregado y caótico “sentido común” que se encuentra en dichos sectores. O, en palabras del Che, ayudar a desarrollar “los gérmenes de socialismo” que se encuentran el pueblo. Toda pretensión de construcción que tenga que ver con una elaboración teórica separada de las aspiraciones, expectativas, valores presentes en los sectores populares, contribuirá a instalar una nueva dominación. El socialismo tendrá sentido y será una verdadera solución si es el despliegue de valores profundamente arraigados en los seres humanos.

En contra de que el socialismo es primeramente una teoría que habría nacido recién en el siglo XIX, menester es tener en cuenta que, en cuanto expresa, por una parte, valores, aspiraciones, ideales y utopías y, por otra, luchas para conseguirlos, es tan antiguo como el mismo ser humano. Luchas en contra de la opresión, luchas de liberación han existido siempre. Realizaciones socialistas, en el sentido de agrupaciones o sociedades humanas liberadas, con relaciones relativamente horizontales, siempre se han dado en la historia.

El socialismo es fundamentalmente la realización de una sociedad fundada en los mejores valores del ser humano. Éste es tanto egoísta como al-

truista, tanto tacaño como generoso, tanto se ama a sí mismo como se odia, tanto ama a su vecino como lo aborrece. Es un ser dialéctico. El buen sentido del que habla Gramsci está constituido, precisamente, por los valores de amor a sí mismo, de generosidad, de bondad. De esos valores socialistas es necesario partir.

Ello no significa renegar de la teoría. El problema es no confundir teoría o ciencia o filosofía con conciencia. La conciencia nunca puede venir de fuera. La conciencia es autoconciencia desde el primer momento, pero sólo lo es implícitamente. Avanza de desde los primeros balbuceos en el plano de lo sensible. Toda teoría al entrar en relaciones dialécticas con la conciencia será motivo de crecimiento de ésta, tanto de la conciencia del teórico como de aquél a quien se comunica la teoría, la cual a su vez sufre transformaciones en el proceso. Se avanza de la conciencia a la autoconciencia, o de la conciencia en-sí a la conciencia para-sí, como dice Marx en la *Miseria de la filosofía*.

El para-sí o nivel superior de la conciencia no es un agregado que viene de fuera. Es el en-sí que se supera en el para-sí. Este segundo momento, que en realidad es tercero,, es decir, en-sí-para-sí, es una superación –*Aufhebung*– que sólo puede darse en el sujeto. Es éste que se supera en su totalidad. Si el tercer momento no estuviese ya en el primero, nunca llegaría a ser, por más adoctrinamiento externo que se practicase.

La conciencia socialista no se inventa, no se crea desde arriba, no se introduce desde afuera. O ya está en la conciencia humana o nunca estará. Está, pero no está “puesta” para decirlo hegelianamente. O no está “en acto”, para emplear la categoría aristotélica. No está puesta, y puede no estarlo nunca. Ello dependerá de la práctica o, para decirlo con una categorización

marxiana, dependerá de la revolución. Ésta es el proceso de mediatizar lo inmediato o llevar al acto lo que está en potencia.

Por lo tanto no se avanza con la “unión de la izquierda”, si ello significa hacer unidos lo mismo que se está haciendo en forma separada, es decir, actuar como estructuras piramidales que poseen “la ciencia”. La verdadera unión hay que encontrarla atreviéndose a criticar las formas tradicionales de concepción de los partidos de izquierda e ir confluyendo con inserción verdadera en los sectores populares.

Un proyecto alternativo que ya se encuentra en germen en agrupaciones, comunidades, organismos de derechos humanos, movimientos de trabajadores desocupados, asambleas barriales, luchas de diverso tipo, asume una forma movimientista que se está descubriendo y construyendo. El peligro del movimientismo es su posible transformación en un “gigante invertebrado y míope”, según la expresión de John W. Cook El movimiento, verdadero torrente de los sectores populares, debe estructurarse, con todo lo que ello implica de peligro de burocratización y obstaculización de la marcha dialéctica.

Para la construcción de la identidad, sin la cual no hay sujeto, por una parte, es necesario recuperar auténticos símbolos populares como Agustín Tosco, John W. Cook, Enrique Angelelli, Evita. El Che por su parte, es un poderoso símbolo convocante para las nuevas generaciones. Por otra parte, es necesario dar la lucha hermenéutica en torno a los símbolos arraigados en los sectores populares.

No hay identificación posible o, de otra manera, no hay construcción posible de un sujeto sin los símbolos. Los sujetos son esencialmente simbólicos y, entre los símbolos, los que asumen características religiosas –tal vez sea la

realidad de todos- tienen especial importancia, por cuanto los sectores populares son particularmente religiosos. La posición “cientificista” que el marxismo “ortodoxo” heredó de la Ilustración es ciego frente a esta realidad.

Si el símbolo con el cual construye su identidad determinado sujeto es considerado sólo únicamente como “fetiche”, ya se ha puesto un telón de acero para comprender qué construye dicho sujeto en la relación con el símbolo. No se tiene en cuenta que borrar el símbolo es borrar al sujeto que con él se relaciona y, fundamentalmente, que la relación símbolo –fetiche es una relación dialéctica. Todo símbolo tiene algo de fetiche.

Desde las diversas prácticas sociales y políticas es necesario ir confluyendo en un proyecto político común que sea la unión en la diversidad. Como todo proyecto político debe darse su instrumento que tradicionalmente es el partido. Pero, de acuerdo a lo que venimos reflexionando, el partido tradicional de izquierda no nos sirve. Reproduce las relaciones de dominación. Se necesita un nuevo tipo de partido que sea una verdadera articulación del poder popular gestado en la base.

5.- El socialismo de cada día.

Con la caída del denominado “socialismo real” y la imposición de la globalización neoliberal conservadora entró en crisis también una determinada concepción de lo que significa hacer la revolución. Ésta era pensada como una lucha en la que siempre se jugaba el todo social. Se trataba de derribar el capitalismo para instaurar el socialismo. La consecuencia era que, salvo en los países que esto se habría logrado, en todas las demás sociedad la revolución o había fracasado o estaba retrasada.

La visión que en general se tenía era que una sociedad era capitalista o socialista. El socialismo como modo de vida no podía realizarse en una sociedad capitalista, de manera que el sujeto socialista sólo surgiría cuando esa nueva sociedad pudiese implantarse. La visión totalizadora, el bosque, no permitía ver las partes, los árboles.

La globalización, verdadera imposición del universal abstracto, como hemos visto, produce un resquebrajamiento del todo social en fragmentos aislados. Contradictoriamente esta nueva realidad ha permitido repensar todo el problema de la revolución y, en consecuencia, del socialismo. Por una parte hay un impulso posmoderno de quedarse en la sola parcialidad, pero, por otra, permitió repensar la totalidad no sólo sin sacrificar la parcialidad, sino tomándola como punto de partida.

En esta visión, no se trata de pretender inmediatamente la gran meta, lo que históricamente se conoce como la toma del poder. En primer lugar, porque el poder no es ninguna cosa u objeto que se tome; en segundo lugar, porque es necesario plantearse metas reales, a las que sea posible acceder y finalmente porque si las relaciones sociales no se cambian en el camino, cuando se llegue a la meta y se pretenda realizar el socialismo, lo que se hará será reproducir las relaciones anteriores. Esto ya no necesita demostración alguna. La historia del “socialismo real” lo ha puesto en claro.

El poder no es una cosa u objeto, sino “relación social”. Se trata, por lo tanto, de ir creando nuevas relaciones sociales, acordes con lo que pensamos que deba ser una realización del poder que sea efectivamente liberadora. En consecuencia, relaciones lo más horizontales posibles, con la vista puesta en el horizonte utópico de un poder horizontal, profundamente democrático.

No es que no queramos transformar toda la sociedad, derrotar definitivamente al capitalismo. Claro que queremos hacer eso, pero debemos tratar de clarificarnos sobre lo que nos corresponde hacer hoy, en un hoy en el que debemos hacer presentes los valores socialistas.

La objeción que surge de toda la concepción anterior es que no se puede vivir con los valores socialistas, es decir, humanos, en una sociedad capitalista, porque ésta impone sus leyes. Esta objeción es verdadera sólo en parte y, en consecuencia, si se la afirma de esa manera, es falsa. Es cierta en el sentido de que ninguna parte, llámese un grupo, una organización o un individuo pueda sustraerse de las leyes que impone la sociedad en la que se encuentran enclavadas.

Esto puede incluso generalizarse, como lo hizo Marx, al mundo entero. Ninguna nación, y aquí es necesario colocar a Cuba, puede realizar el socialismo hasta que éste se realice de manera hegemónica en el mundo entero, porque finalmente el sistema hegemónico termina imponiendo sus leyes. Eso es cierto *cum grano salis*, porque allí se viven auténticos valores socialistas, humanistas, como el haber sacado del “negocio” a la salud, la educación y la alimentación.

Ello también puede y debe realizarse, con todas las limitaciones y contradicciones del caso, en el seno de la sociedad capitalista. Si un sujeto quiere vivir de acuerdo con valores socialistas, ¿quién se lo puede impedir? ¿No es posible ser generoso? ¿Debemos necesariamente verlo todo como un negocio?

El socialismo no se ha de construir a partir de las ideas “científicas” que tengamos en nuestra cabeza o en nuestros libros, ni por la acción de un grupo

esclarecido. Ya ha comenzado su construcción. Está en camino en los diversos movimientos a los que he hecho alusión.

Como decía el Che, el socialismo está en germen en el pueblo. No es el socialismo ninguna construcción teórica o “científica” pensada desde fuera, sino el desarrollo contradictorio, creativo, que se realiza todos los días en nuestras luchas, proyectos, encuentros, debates. La solidaridad, la ayuda, el diálogo, la fiesta, el compartir constituyen valores esenciales del socialismo de cada día.

Notas

(1) Prefiero hablar siempre de “construcción del poder popular” y no de “contrapoder” o “doble poder”. La expresión “contrapoder” expresa una voluntad de permanecer siempre allí, en la contra, por lo cual va acompañado de “contracultura”. Ello implica considerar que sólo es política el contraponerse. Será siempre una política marginal. La expresión de “doble poder”, es la concepción leninista que supone dos poderes como dos entidades ubicadas una arriba y la otra abajo. Se trata de derribar la que está arriba para poner la que está abajo.

Bibliografía citada

Cliff, Tony: *Rosa Luxemburg- (Introducción a su lectura)*. Galerna, Buenos Aires, 1971.

Holloway, John: *Cambiar el mundo sin tomar el poder. (El significado de la revolución hoy)*. Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla. Buenos Aires, 2002.

Marx, Karl: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858) 1*. Siglo XXI, México, 1980.

Marx, Karl: *La ideología alemana*. Ediciones Pueblos Unidos, México,
1977.

Rubén Dri.